11
KAIDAH-KAIDAH PENTING UNTUK PARA MUFASSIR

Untuk menekuni suatu bidang ilmu tertentu, seseorang perlu mengetahui dasar-dasar umum karakteristiknya agar ia dapat memdalaminya secara baik. Ia juga terlebih dahulu harus mempunyai pengetahuan yang cukup tentang disiplin ilmu lain dalam kadar yang dapat membantunya mencapai tingkat ahli dalam disiplin ilmu tersebut, dimana selanjutnya ia dapat memasuki pintu-pintu ilmu itu dengan kunci yang telah dimilikinya. Oleh karena Al-Qur'an Al-Karim diturunkan dalam Bahasa Arab yang jelas,

إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ ﴿٢﴾ [يوسف:٢]

"Sesungguhnya Kami menurunkannya berupa Al-Qur`an dengan Bahasa Arab agar kamu memahaminya." (Yusuf: 2)

Maka, kaidah-kaidah yang diperlukan para mufassir dalam memahami Al-Qur'an terpusat pada kaidah-kaidah bahasa, pemahaman asas-asasnya, penghayatan terhadap redaksinya dan pengetahuan akan rahasia-rahasia yang dikandungnya. Dalam masalah ini, banyak sekali kajian yang lengkap yang bertebaran dalam berbagai cabang ilmu Bahasa Arab. Namun, di sini kami hanya akan mengemukakan secara singkat beberapa hal penting yang harus diketahui lebih dahulu.

Fungsi *Dhamir* (Kata Ganti)

Dhamir mempunyai kaidah-kaidah bahasa tersendiri yang telah disimpulkan oleh para ahli bahasa dari Al-Qur'an Al-Karim, sumber-sumber asli Bahasa Arab, hadits nabawi dan dari penuturan orang-orang Arab yang dapat dijadikan rujukan, baik yang berupa puisi maupun prosa. Ibnul Anbari[1)] telah menyusun suatu kitab terdiri dari 2 jilid yang secara khusus membahas *dhamir-dhamir* yang terdapat dalam Al-Qur'an.[2)]

Pada dasarnya, *dhamir* diletakkan untuk mempersingkat perkataan, ia berfungsi untuk menggantikan penyebutan kata-kata yang banyak dan menempati kata-kata itu secara sempurna, tanpa mengubah makna yang dimaksud dan tanpa pengulangan. Sebagai contoh, *dhamir hum* pada ayat *(a'addallahu lahum maghfiratan wa ajran 'azhima),* telah menggantikan dua puluh kata, jika kata-kata itu diungkapkan bukan dalam bentuk dhamir, yaitu kata-kata yang terdapat pada permulaan ayat,

إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ وَٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْقَٰنِتِينَ
وَٱلْقَٰنِتَٰتِ وَٱلصَّٰدِقِينَ وَٱلصَّٰدِقَٰتِ وَٱلصَّٰبِرِينَ والصَّٰبِرَٰتِ وَٱلْخَٰشِعِينَ
وَٱلْخَٰشِعَٰتِ وَٱلْمُتَصَدِّقِينَ وَٱلْمُتَصَدِّقَٰتِ وَٱلصَّٰٓئِمِينَ وَٱلصَّٰٓئِمَٰتِ
وَٱلْحَٰفِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَٱلْحَٰفِظَٰتِ وَٱلذَّٰكِرِينَ ٱللَّهَ كَثِيرًا
وَٱلذَّٰكِرَٰتِ أَعَدَّ ٱللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا ﴿٣٥﴾ [الأحزاب:٣٥]

Asalnya adalah penjelas, mendahului *dhamir ghaib* (kata ganti orang ketiga) yang memerlukan tempat kembali. Ahli *nahwu* memberikan alasan bagi ketentuan ini, bahwa *dhamir mutakallim* (orang pertama) dan *dhamir mukhathab* (orang kedua) telah dapat diketahui maksudnya secara jelas melalui keadaan yang melingkupinya, tidak demikian halnya dengan *dhamir ghaib*. Karena itu menurut kaidah ini tempat kembali dhamir tersebut harus mendahuluinya agar apa yang dimaksud dengannya dapat diketahui lebih dahulu. Itulah sebabnya ahli nahwu menetapkan, "*Dhamir*

---

1. Ia adalah Abu Bakar Muhammad bin Qasim Al-Anbari (w. 328 H), seorang ulama yang menaruh perhatian besar terhadap bahasa dan ilmu-ilmu Al-Qur'an.
2. Lihat *Al-Itqan*, 1/86.

ghaib tidak boleh kembali kepada lafazh yang ada di akhir, baik dalam pengucapan dan kedudukannya." Dari kaidah ini dikecualikan beberapa hal yang di dalamnya dhamir kembali kepada tempat kembali yang tidak disebutkan karena apa yang dimaksudnya telah ditunjukkan oleh suatu *qarinah* (indikasi) yang ada pada lafazh yang mendahuluinya atau oleh keadaan lain yang melingkupi suasana pembicaraan.[1]

Ibnu Malik dalam kitabnya *At-Tashil* menyatakan, "Penjelas *dhamir gha'ib* itu harus didahulukan. Tempat kembali *dhamir ghaib* itu ialah lafazh yang terdekat dengannya kecuali bila ada dalil yang menunjukkan lain. Terkadang tempat kembali *(marja')* dhamir itu dijelaskan lafazhnya dan terkadang tidak dijelaskan karena adanya indikator, baik yang indrawi maupun yang diketahui melalui penalaran, atau dengan menyebut bagian *marja'*, keseluruhannya, imbangannya atau yang menyertainya, dalam bentuk apa pun juga."

Dengan demikian, *marja' dhamir ghaib* adalah lafazh yang telah disebutkan sebelumnya dan harus sesuai dengannya. Inilah yang banyak dan umum, seperti dalam ayat, "وَنَادَىٰ نُوحٌ ٱبْنَهُۥ" (Hud: 42). Atau yang mendahuluinya itu mengandung apa yang dimaksud oleh dhamir, seperti dalam ayat,

يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ۚ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۖ ﴿٨﴾ [المائدة:٨]

"Hai orang-orang yang beriman, hendaklah kamu jadi orang-orang yang selalu menegakkan (kebenaran) karena Allah, menjadi saksi dengan adil. Dan janganlah sekali-kali kebencianmu terhadap sesuatu kaum, mendorong kamu untuk berlaku tidak adil. Berlaku adillah karena adil itu lebih dekat kepada takwa." (Al-Maa`idah: 8).

1. Thaha Husain dalam Kongres Orientalis ketujuh belas di Universitas Oxford pada 1347 H. menyampaikan sebuah ceramah dengan judul *"Dhamir Al-Gha`ib wa Isti'maluhu Isma Isayarah fi Al-Qur`an"* (Kata Ganti Ketiga dan Penggunaannya Sebagai Kata Benda Penunjuk dalam Al-Qur`an) yang dipublikasikan majalah *Ar-Rabithah Asy-Syarqiyah*. Dalam ceramah itu, Thaha Husain menyatakan, *dhamir ghaib* harus kembali kepada apa yang telah disebutkan sebelumnya, baik dalam ucapan maupun dalam kedudukannya, serta harus sesuai dengan apa yang disebutkan itu dalam mudzakkar, mu`annats, mufrad, tatsniyah, dan jamak. Dan apa yang bertentangan dengan ketentuan ini berarti mereka takwilkan secara paksa. Untuk memperjelas pendapatnya ini ia menunjuk beberapa contoh dari Al-Qur`an. Pendapat ini kemudian dibantah oleh Syaikh Muhammad Al-Khidir. Lihat *Balaghah Al-Qur`an*/64 dan seterusnya.

Dhamir *huwa* di sini kembali kepada keadilan, *al-'adlu* yang terkandung dalam lafazh *i'dilu*. Jadi, makna ayat adalah keadilan itu lebih dekat kepada ketakwaan. Atau lafazh yang mendahuluinya itu menunjuk kepada *dhamir* berdasarkan keniscayaan seperti, "فَمَنْ عُفِيَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَٰنٍ." (Al-Baqarah: 178). Dhamir pada kata "ilaihi" kembali kepada lafazh *al-'afi* (orang yang memaafkan) yang harus ada sebagai perwujudan dari adanya lafazh "*'ufiya*" (dimaafkan).

Marja' dhamir (tempat kembali kata ganti) kadang-kadang terletak sesudah lafazh *dhamir* itu sendiri, namun hanya dalam pengucapannya saja, seperti *"Fa aujasa fi nafsihi khifatan Musa"* (Thaha : 67). Tetapi ada juga yang terletak kemudian dalam pengucapan maupun kedudukannya sebagaimana terdapat pada *dhamir sya'n* (urusan), *dhamir qishshah* (kisah), *ni'ma* (sebaik-baik), dan *bi'sa* (sejelek-jelek). Misalnya firman Allah, قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ (Al-Ikhlas: 1), "فَإِذَا هِيَ شَٰخِصَةٌ" (Al-Anbiya`: 97), "بِئْسَ لِلظَّٰلِمِينَ بَدَلًا" (Al-Kahfi: 50), dan "سَآءَ مَثَلًا ٱلْقَوْمُ" (Al-A'raf: 177). Selain itu, seperti pada ayat, "فَلَوْلَآ إِذَا بَلَغَتِ ٱلْحُلْقُومَ" (Al-Waqi'ah: 83). Dhamir *rafa'* yang tersimpan di sini ditunjukkan oleh lafazh "ٱلْحُلْقُومَ," yang jika dinyatakan dengan lengkap akan berbunyi: *"Falaula idza balaghati* ***ar-ruhu*** *al-hulqum."*

Marja' adakalanya dapat dipahami dari konteks kalimat, seperti pada, *"kullu man 'alaiha fan"* (Ar-Rahman: 26), maksud lafazh *"'alaiha"* ialah *'ala al-ardhi*. Contoh lain, *"Inna anzalnahu fi lailati al-qadr"* (Al-Qadr: 1), yakni *"menurunkan Al-Qur`an."* Juga dalam ayat, *"Am yaquluna iftara"* (Abasa: 1) yakni Nabi *Shallallahu Alaihi wa Sallam*; dan *"Yaquluna"* (Hud: 13), dhamir "*wawu*" pada lafazh يقولون" kembali kepada "orang-orang musyrik" dan dhamir *fa'il* lafazh "*iftara*"" kembali kepada Nabi, sedang *dhamir maf'ul*nya kembali kepada Al-Qur`an.

Dhamir terkadang juga kembali kepada lafazh, bukan kepada makna, seperti dalam firman-Nya, "وَمَا يُعَمَّرُ مِن مُّعَمَّرٍ وَلَا يُنقَصُ مِنْ عُمُرِهِۦٓ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ" (Fathir: 11), *dhamir* pada "'*umurihi*" kembali kepada lafazh "*mu'ammar*" namun yang dimaksud adalah "*mu'ammar*" yang lain. Al-Farra` berkata, "Yang dimaksud ialah *mu'ammar* yang lain, bukan *mu'ammar* yang pertama, tetapi ia di*kinayah*-kan dengan *dhamir* seakan-akan ia adalah *mu'ammar* yang pertama. Karena lafazh yang kedua itu jika ditampakkan maka sama dengan lafazh pertama, seakan-akan berbunyi *wa la yunqashu*

min 'umuri mu'ammar. Jadi, *kinayah*[1] dhamir pada "*min 'umurihi*" kembali kepada lafaz "*mu'ammar*" yang lain, bukan *mu'ammar* pertama. Ini seperti perkataan "'*indi dirhamun wa nisfuhu*" (aku mempunyai satu dirham dan separuhnya), maksudnya separuh dirham yang lain.[2]

Dhamir terkadang kembali kepada makna saja, seperti pada ayat,

يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِى ٱلْكَلَٰلَةِ ۚ إِنِ ٱمْرُؤٌا۟ هَلَكَ لَيْسَ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَهُۥٓ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ ۚ وَهُوَ يَرِثُهَآ إِن لَّمْ يَكُن لَّهَا وَلَدٌ ۚ فَإِن كَانَتَا ٱثْنَتَيْنِ .

" (An-Nisaa`: 176). *Dhamir* pada "*kanata*" tidak didahului oleh lafazh tatsniyah sebagai *marja'nya*, karena kata "*kalalah*" dapat dipakai untuk satu *(mufrad)*, dua *(tatsniyah)* atau lebih dari dua orang atau benda *(jamak)*. Maka penggunaan tatsniyah terhadap dhamir yang kembali kepada "*kalalah*" itu didasarkan pada maknanya.

Juga seperti, "وَءَاتُوا۟ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحْلَةً ۚ فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَىْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا." (An-Nisaa`: 4). *Dhamir* pada kata "*minhu*" kembali kepada makna "*as-shaduqat*" sebab masih dalam makna yang sama dengan *"ash-shadaq*" atau *"ma ushdiqa"* (sesuatu yang dijadikan mahar). Seakan-akan berbunyi, *"Wa atu an-nisa` shadaqahunna aw ma ushidquhunna"* (Berikanlah mahar kepada para wanita atau berikanlah sesuatu yang dijadikan sebagai mahar bagi mereka).

Terkadang *dhamir* itu disebutkan terlebih dahulu sebagai *khabar* yang dijelaskan oleh lafazh yang sesudahnya, seperti; *"In hiya illa hayatuna ad-dunya." (*Al-An'am: 29). Juga terkadang ia kembali kepada salah satu dari dua hal yang telah disebutkan, misalnya; *"Yakhruju minhuma al-lu`lu`u wa al-marjan."* (Ar-Rahman: 22). (Dari salah satu dua laut itu keluar mutiara dan berlian), yaitu laut yang asin, bukan laut yang tawar. Keluarnya mutiara dan berlian dari salah satu laut dua ini dianggap juga keluar dari keduanya. Inilah pendapat Az-Zajjaj dan lainnya.

---

1. *Kinayah*; yaitu istilah untuk penyebutan sesuatu tetapi yang dimaksudkan adalah sesuatu yang lain. (**Edt.**)
2. Lihat kitab-kitab tafsir yang membahas ayat ini.

Kadang-kadang *dhamir* juga kembali kepada sesuatu yang memiliki hubungan erat dengannya, misalnya berkenaan dengan masalah waktu pada ayat, "لَمْ يَلْبَثُوٓا۟ إِلَّا عَشِيَّةً أَوْ ضُحَىٰهَا" (An-Nazi'at: 46). *"ha"* dalam lafazh *"dhuhaha,"* maksudnya adalah *"dhuha yaumiha"* (waktu dhuha hari itu), bukan *"dhuha al-'asyiyyah"* (waktu dhuha sore itu), sebab sore tidak mempunyai waktu dhuha.

Terkadang juga dalam penggunaan *dhamir*, mula-mula yang diperhatikan adalah segi lafazhnya, kemudian segi maknanya. Seperti tampak dalam ayat, "وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ." (Al-Baqarah: 8). *Dhamir* pada "*yaqulu*" dimufradkan, sebab didasarkan pada lafazh "*man*," kemudian pada lafazh "*wama hum*" dijamakkan karena didasarkan pada maknanya.

Isim Ma'rifah dan Nakirah

Penggunaan isim nakirah ini mempunyai beberapa fungsi, di antaranya:

- Untuk menunjukkan satu, seperti pada: "وَجَآءَ مِنْ أَقْصَا ٱلْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَىٰ." (Yasin: 20). "*Rajulun*" maksudnya adalah seorang laki-laki.
- Untuk menunjukkan jenis, seperti, "وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ ٱلنَّاسِ عَلَىٰ حَيَوٰةٍ" (Al-Baqarah: 96), yakni satu macam kehidupan dengan bekerja keras menuntut tambahan untuk masa depan, sebab keinginan itu bukan terhadap masa lalu atau masa sekarang.
- Untuk menunjukkan kedua-duanya (satu dan jenis) sekaligus. Misalnya ayat, *"Wallahu khalaqa kulla daabbatin min ma`in"* (An-Nur: 45). Maksudnya, setiap jenis binatang itu berasal dari satu jenis air dan setiap individu (satu) binatang itu berasal dari satu *nuthfah* (air mani).
- Untuk membesarkan dan memuliakan, seperti, "*fa`dzanu bi harbim minallah" (*Al-Baqarah: 279), yaitu perang *(harbun)* besar.
- Untuk menunjukkan arti banyak dan melimpah seperti pada ayat; *"Ainna lana la ajran." (*Asy-Syu'araa`: 41). "*Ajran*" di sini maksudnya upah yang melimpah. Atau untuk membesarkan dan menunjukkan banyak misalnya, *"wa in yukadzdzibuka faqad kudzdzibat rusulun min qablika" (*Fathir: 4). Maksudnya, rasul-rasul yang mulia dan banyak jumlahnya.

- Untuk meremehkan dan merendahkan, misalnya, *"Min ayyi syai`in khalaqah?" (*Abasa: 18). Yakni, diciptakan dari sesuatu yang hina, rendah.
- Untuk menyatakan sedikit, kecil, seperti ayat, *"wa'adallahu al-mu`minina wa al-mu`minati jannatin tajri min tahtiha al-anhar khalidina fiha wa masakina thayyibatan fi jannati 'adnin wa ridhwan minallahi akbar"* (At-Taubah: 72). Maksudnya, keridhaan yang sedikit dari Allah itu lebih besar nilainya daripada surga, karena keridhaan itu pangkal segala kebahagiaan.

Adapun penggunaan *isim ma'rifah*, mempunyai beberapa fungsi yang berbeda sesuai dengan jenis dan macamnya.

- Dengan *dhamir* (kata ganti) baik *dhamir mutakallim*, *mukhathab* ataupun *ghaib*.
- Dengan isim *'alam* (nama) berfungsi untuk menghadirkan pemilik nama itu dalam benak pendengar dengan cara menyebutkan namanya yang khas; menghormati, memuliakannya, seperti pada ayat: *"Muhammadun rasulullah" (*Al-Fath: 29). Atau menghinakan, seperti pada ayat: *"Tabbat yada abi lahabn watab."* (Al-Lahab: 1).
- Dengan menggunakan *isim isyarah* (kata tunjuk) untuk menjelaskan bahwa sesuatu yang ditunjuk itu dekat, seperti: *"Hadza khalqullah fa aruni madza khalaqa alladzina min dunih" (*Luqman: 11). Atau menjelaskan keadaannya dengan menggunakan isyarat tunjuk jauh, seperti, *"Wa ula`ika humul muflihun" (*Al-Baqarah: 5). Atau dengan maksud menghinakan, maka menggunakan isim isyarat dekat, seperti, *"Wama hadzihi al-hayatu ad-dunya illa lahwun wa la'ibun" (*Al-Ankabut: 64). Atau dengan maksud memuliakan dengan memakai isim isyarat jauh, seperti: *"Dzalika al-kitabu la raiba fihi" (*Al-Baqarah: 2). Atau mengingat-kan (*tanbih*) bahwa sesuatu yang diisyaratkan itu sangat layak dengan sifat yang disebutkan sesudah isim isyarah tersebut, misalnya, *"Hudan lil muttaqin alladzina yu`minuna bil-ghaibi wa yuqimuna ash-shalata wa mimma razaqnahum yunfiqun…" (*Al-Baqarah: 2-5).
- Pema'ripatan dengan isim *maushul* (kata ganti penghubung) berfungsi: Karena tidak disukainya menyebutkan nama sebenarnya untuk menutupinya atau disebabkan hal lain, seperti, *"Walladzi qala li*

*walidaihi uffin lakuma" (*Al-Ahqaf: 17) dan *"Wa rawadathu al-lati huwa fi baitiha 'an nafsihi" (*Yunus: 23). Atau untuk menunjukkan arti umum, seperti: *"Walladzina jahadu fina lanahdiyannahum subulana" (*Al-Ankabut: 69). Atau untuk meringkaskan kalimat, seperti: *"Ya ayyuhal-ladzina amanu la takunu kalladzina adzau musa fabarra`ahu allahu mimma qalu"* (Al-Ahzab: 69). Kalau nama-nama orang yang mengatakan itu disebutkan niscaya kalimatnya menjadi panjang.

- Makrifat dengan *alif lam* (al) berguna; untuk menunjukkan sesuatu yang telah diketahui, karena telah disebutkan (*ma'hud dzikri*), seperti: *Allahu nur as-samawati wa al-ardhi, matsalu nurihi kamisykatin fiha mishbah..." (*An-Nur: 35). Atau menunjukkan sesuatu yang sudah diketahui bagi benak pendengar seperti, *"Laqad radhiyallahu 'anil mu`minin idz yubayi'unaka tahta asy-syajarah"* (Al-Fath: 18). Atau untuk menunjuk sesuatu yang sudah diketahui karena kehadirannya pada saat itu *(al-ma'hud al-hudhuri)* seperti, *"Al-yauma akmaltu lakum dinakum"* (Al-Maa`idah: 3). Atau untuk mencakupi semuanya (*istighraq al-afrad),* seperti, *"Inna al-insana la fi khusr" (*Al-Ashr: 2).

Atau untuk pengecualian *(al-istitsna')* sesudahnya; untuk mencakupi segala karakteristik suatu jenis, seperti, "*Dzalika al-kitab"* (Al-Baqarah: 2). Maksudnya, kitab yang sempurna cakupan hidayahnya, dan juga mencakup semua isi kitab yang diturunkan dengan segala karakteristik-nya. Atau untuk menerangkan hakekat dari suatu jenis, seperti ayat, *"Wa ja'alna min al-maa'i kulla syaiin hayy" (*Al-Anbiyaa': 30).

Penyebutan Kata Benda (*Isim*) Dua kali

Pengulangan dua kali sebuah isim memiliki empat kemungkinan; (1) Keduanya ma'rifah, (2) Keduanya nakirah, (3) Yang pertama ma'rifah sedang yang kedua nakirah, (4) Yang pertama nakirah sedang yang kedua ma'rifah.

1- Jika kedua-duanya ma'rifah, maka pada umumnya yang isim kedua adalah yang pertama. Contohnya, *"Ihdina ash-shirath al-mustaqim, shirat al-ladzina...." (*Al-Fatihah: 6-7).

2- Sebaliknya, jika kedua-duanya nakirah, maka yang kedua biasanya bukan yang pertama. Misalnya, *"Allahu aladzi khalaqakum min dha'fin tsumma ja'ala min ba'di dha'fin quwwatan tsumma min ba'di quwwatin*

*dha'fan wa syaibah" (*Ar-Rum: 54). Yang dimaksud "*dha'f*" (kelemahan) pertama adalah sperma, "*dha'f*" kedua *thufuliyah* (masa bayi), sedang "*dha'f*" yang ketiga adalah *syaikhukhah* (orang tua atau lanjut usia). Kedua macam ini ada pada ayat, *"Fa inna ma'a al-'usri yusran, inna ma'a al-'usri yusran." (*Al-Insyirah: 5-6). Dalam satu riwayat, Ibnu Abbas mengomentari ayat ini, "Satu '*usr* (kesulitan) tidak akan mengalahkan dua *yusr* (kemudahan). Karena kata *'usr* yang kedua diulangi dengan "al" ma'rifah, maka *'usr* itu adalah 'usr yang pertama. Adapun kata *yusr* yang kedua bukan *yusr* yang pertama karena ia diulangi tanpa al."

3- Jika yang pertama nakirah dan yang kedua ma'rifah maka yang kedua itu adalah yang pertama, karena sudah diketahui. Misalnya dalam ayat, *"Kama arsalana ila fir'auna rasulan, fa 'asha fir'aun ar-rasul"* (Al-Muzzammil: 15-16).

4- Jika yang pertama ma'rifah sedang yang kedua nakirah, maka tergantung pada *qarinahnya.* Terkadang *qarinah* (indikasi) itu menunjukkan bahwa keduanya itu berbeda, seperti, *"Wa yauma taqumu as-sa'atu yuqsimu al-mujrimun ma labitsu ghaira sa'ah"* (Ar-Rum: 55). Terkadang *qarinah* itu menunjukkan bahwa keduanya sama, seperti, *"Wa laqad dharabna li an-nasi fi hadza Al-Qur`an min kulli matsalin la'allahum yatadzakkarun, qur`anan 'arabiyan."* (Az-Zumar: 27-28).

Mufrad dan Jamak

Sebagian lafazh dalam Al-Qur'an terkadang dimufradkan untuk menunjuk pada suatu makna tertentu, dan dijamakkan untuk menunjuk pada isyarat khusus, atau terkadang jamak lebih diutamakan dari mufrad atau sebaliknya. Karena itu sering kita jumpai dalam Al-Qur'an sebagian lafazh yang hanya berbentuk jamak, ketika diperlukan bentuk mufradnya maka yang digunakan adalah kata sinonimnya. Misalnya kata *"al-lubb*" yang selalu disebutkan dalam bentuk jamak, *albab*, seperti terdapat pada ayat, "*Inna fi dzalika ladzikra li ulil al-bab"* (Az-Zumar: 21). Kata ini tidak pernah digunakan dalam bentuk mufradnya dalam Al-Qur'an, namun *muradif* (sinonim)nya disebutkan, yaitu lafazh *"al-qalb*" seperti, "*Inna fi dzalika ladzikra li man kana lahu qalb" (*Qaf: 37). Namun kata "*al-kub*," tidak pernah dipakai bentuk mufradnya, tetapi selalu bentuk jamaknya, "*al-akwab*." Misal, *"Wa akwabun maudhu'ah" (*Al-Ghasyiyah: 14).

Sebaliknya ada sejumlah lafazh yang hanya ditulis dalam bentuk mufradnya di setiap tempat dalam Al-Qur'an. Dan ketika hendak dijamakkan, ia dijamakkan dalam bentuk yang menarik yang tiada bandingannya, seperti terdapat pada ayat, *"Allahu alladzi khalaqa sab'a samawat wa min al-ardhi mitslahunn.*" (Ath-Thalaq: 12). Allah tidak mengatakan, *"wa sab'a aradhin,"* karena yang demikian termasuk bahasa yang kasar dan merusak keteraturan susunan kalimat.

Termasuk kelompok ini ialah lafazh *as-sama'*, ia terkadang disebutkan dalam bentuk jamak dan terkadang dalam bentuk mufrad, sesuai dengan keperluan. Jika yang dimaksudkan adalah "bilangan" maka ia didatangkan dalam bentuk jamak *(samawat)* yang menunjukkan betapa sangat besar dan luasnya, seperti terdapat dalam (Al-Hasyr: 1). Dan jika yang dimaksudkan adalah "arah," maka ia didatangkan dalam bentuk mufrad, seperti dalam surat Al-Mulk: 6.

Lafazh "*ar-rih*" juga sama, ia disebutkan dalam bentuk jamak dan mufrad. Bentuk jamak *(ar-riyah)* dipakai dalam konteks adanya rahmat, sedang bentuk mufrad dalam konteks yang berhubungan dengan adzab. Disebutkan, hikmahnya ialah bahwa *ar-riyah* atau angin rahmat itu bermacam-macam sifat dan manfaatnya yang terkadang sebagiannya berhadapan dengan sebagian yang lain, di antaranya ada angin semilir yang bermanfaat bagi hewan dan tumbuh-tumbuhan. Oleh karena itu dalam konteks rahmat ini ia dijamakkan. Sedang dalam konteks yang berhubungan dengan adzab, maka angin itu datang dari satu arah, tanpa ada yang menentang atau menolaknya.

Ibnu Abi Hatim dan yang lain meriwayatkan, bahwa Ubay bin Ka'ab berkata, "Segala sesuatu yang disebutkan dengan *ar-riyah* dalam Al-Qur`an adalah rahmat, sedang yang disebut dengan *ar-rih* adalah adzab. Oleh karena itu, dalam hadits disebutkan *'Allahhummj'alha riyahan wa la taj'alha rihan.'* Jika di luar pemakaian itu berarti hal itu karena ada hikmah lain."[1)]

[1.] Lafazh 'ar-rih" dimufradkan pada ayat *"Wa jaraina bihim bi rihin thayyibah"* (Yunus: 22) karena dua alasan. Pertama; bersifat *lafzhi* untuk muqabalah (perimbangan) dengan yang terdapat dalam ayat *"Ja`atha rihun 'asif."* Kedua; bersifat *maknawi,* maksudnya kesempurnaan rahmat di sini hanya terjadi dengan "satu macam angin, " bukan dengan angin yang berbeda-beda. Sebab kapal tidak akan berjalan kecuali dengan satu macam angin dan dari satu arah. Jika tidak demikian maka hancurlah kapal itu.

Demikian juga lafazh "*an-nur*" yang senantiasa dimufradkan, tetapi lafazh "*azh-zhulumat*" senantiasa berbentuk jamak. Juga lafazh "*sabil al-haqq*," selalu dimufradkan dan jalan kebatilan selalu dijamakkan (*subul*). Ini karena jalan (*sabil*) menuju kebenaran itu hanya satu, dan jalan menuju kebatilan banyak sekali, bercabang-cabang. Karena itu lafazh *"waliyyu al-mu'minin"* dimufradkan dan "*auliya` al-kafirin*" dijamakkan. Seperti terlihat dalam (Al-Baqarah: 257) dan (Al-An'am: 153).

Tak terkecuali Lafazh "*al-masyriq*" dan "*al-magrib*." Keduanya disebutkan dengan bentuk mufrad, mutsanna dan jamak. Pemakaian bentuk mufrad karena mengingat arahnya dan untuk mengisyaratkan ke arah timur dan barat, seperti dalam Al-Muzzammil: 9. Bentuk mutsanna, karena keduanya adalah dua tempat terbit dan dua tempat terbenam di musim dingin dan musim panas, seperti dalam ayat Ar-Rahman: 17. Bentuk jamak digunakan terhadap keduanya, karena menjadi tempat terbit dan tempat terbenam di setiap musim, seperti dalam Al-Ma'arij : 40.[1)]

Jamak dengan Jamak Atau dengan Mufrad

Mengimbangi jamak dengan jamak terkadang menuntut bahwa setiap satuan dari jamak yang satu diimbangi dengan satuan jamak yang lain, misalnya dalam surat Nuh: 7. Maksudnya, setiap orang dari mereka menutupi badannya dengan bajunya masing-masing. Dan seperti *"Wal walidatu yurdhi'na auladahunna"* (Al-Baqarah: 233). Maksudnya, masing-masing ibu menyusui anaknya sendiri.

Terkadang dimaksudkan pula bahwa isi jamak itu diberlakukan bagi setiap individu yang terkena hukuman, seperti, *"Walladzina yarmuna al-muhshanati tsumma la ya`tu bi arba'ati syuhada` fajliduhum tsamanina jaldatan"* (An-Nur: 4), yaitu deralah setiap orang dari mereka sebanyak bilangan tersebut. Di samping itu terkadang ada kemungkinan kedua maksud tersebut dapat diterima, namun perlu ada dalil yang menentukan salah satunya.

Adapun menghadapkan jamak dengan mufrad pada umumnya dimaksudkan untuk menunjukkan keumuman mufrad tersebut, dan

---

1. Abul Hasan Al-Akhfasy telah menulis sebuah kitab tentang mufrad dan jamak. Di dalamnya ia menyebutkan jamaknya lafazh yang diungkapkan dengan bentuk mufrad dalam Al-Qur'an dan mufradnya lafazh yang diungkapkan dengan bentuk jamak. Lihat *Al- Itqan* 1/193.

kadang-kadang hal itu bisa terjadi. Misalnya, *"Wa 'alalladzina yuthiqunahu fidyatun tha'amu miskin" (*Al-Baqarah: 184). Maksudnya, setiap orang yang tidak sanggup berpuasa wajib memberikan makanan kepada seorang miskin setiap hari.

Lafazh yang Diduga Sinonim

Di antaranya adalah *"al-khauf"* dan *"al-khasyyah"* (takut). Makna *"al-khasyyah"* lebih tinggi daripada *"al-khauf,"* karena *al-khasyyah* diambil dari kata-kata *"syajarah khasyyah"* artinya pohon yang kering. Jadi, arti *al-khasyyah* adalah rasa takut yang sangat. Sedangkan *"al-khauf"* berasal dari kata-kata *"naqah khaufa,"* artinya onta betina yang berpenyakit, yakni mengandung kekurangan. Disamping itu, *"al-kasyyah"* ialah rasa takut yang timbul karena agungnya pihak yang ditakuti meskipun pihak yang mengalami takut itu seorang kuat. Dengan demikian, *al-khasyyah* adalah *al-khauf* atau rasa takut yang disertai rasa hormat (*ta'zhim*). Sedangkan *al-khauf* adalah rasa takut yang timbul karena lemahnya pihak yang merasa takut kendatipun pihak yang ditakuti itu remeh. Akar kata, *al-khasyyah* terdiri atas *kha`*, syin dan *ya`*, di dalam tashrifnya menunjukkan sifat keagungan dan kebesaran. Seperti "*asy-syaikh*," yang berarti *as-sayyid al-kabir* (pemimpin besar), dan *"al-khaisy" (al-ghalizh min al-libas),* artinya pakaian yang kasar. Oleh karena itu, kata *"al-khasyyah"* sering dipergunakan berkenaan dengan hak Allah, seperti dalam ayat, *"Innama yakhasyallaha min 'ibadihi al-ulama" (*Fathir: 28) dan *"Alladzina yuballighuna risalatillahi wa yakhsyaunallaha wa la yakhsyauna ahadan illallah." (*Al-Ahzab): 39). Adapun dalam ayat, "*Yakhafuna rabbahum min fauqihim…" (*An-Nahl: 50), *khauf* di sini digunakan untuk menyifati para malaikat sesudah menyebutkan kekuatan dan kehebatan mereka. Maka pemakaian kata *al-khauf* di sini untuk menjelaskan bahwa sekalipun para malaikat itu besar-besar dan kuat tetapi di hadapan Allah mereka lemah. Ungkapan ini kemudian disambung dengan "*fauqahum*" yang berarti Allah itu di atas mereka, hal ini menunjukkan akan kebesaran-Nya. Dengan demikian, terkumpullah dua unsur makna yang terkandung oleh *"al-khasyyah"* tanpa merusak arti kehebatan para malaikat, yaitu *"khauf"* dan penghormatan mereka kepada Tuhan.

Demikian juga lafazh *"asy-syuh"* dan *"al-bukhl"* (kikir). Arti lafazh pertama lebih berat dari lafazh kedua, karena pada umumnya *asy-syuh* adalah *al-bukhl* atau kikir yang disertai ketamakan.

Juga lafazh *"as-sabil"* dan *"ath-thariq"* (jalan). Yang pertama (*as-sabil)* banyak dipakai pada kebaikan sedang yang kedua hampir tidak pernah dipakai pada kebaikan kecuali bila disertai sifat atau penjelas yang menunjukkan makna yang dimaksud. Misalnya dalam ayat, *"Yahdi ila al-haq wa ila thariq mustaqim." (*Al-Ahqaf: 30). Menurut Ar-Raghib dalam *Mufradat*-nya, "*as-sabil*" adalah *ath-thariq* atau jalan yang di dalamnya terdapat kemudahan. Ia lebih spesifik daripada *"ath-thariq."*

Kemudian, lafazh *"madda"* dan *"amadda."* Menurut Ar-Raghib, kata *"imdad"* banyak dipakai dalam hal-hal yang disenangi, disukai, seperti pada ayat, *"Wa amdadnahum bi fakihah" (*Ath-Thur: 22). Sedangkan *"madda"* dipergunakan pada sesuatu yang tidak disenangi, misalnya *"Wa namuddu lahu min al-'adzabi madda"* (Maryam: 79).

Pertanyaan dan Jawaban

Pada dasarnya, jawaban itu hendaklah sesuai dengan pertanyaan. Namun terkadang ia menyimpang dari apa yang dikehendaki pertanyaan, sebagai peringatan bahwa jawaban itulah yang seharusnya ditanyakan. Jawaban seperti ini disebut *uslub al-hakim* (cara yang bijak). Sebagai contoh firman Allah *Ta'ala, "Yas`alunaka 'anil ahillah, qul hiya mawaqitu linnasi wal hajj"* (Al-Baqarah: 189). Mereka menanyakan kepada Rasulullah tentang bulan, mengapa semula ia tampak kecil seperti benang, kemudian bertambah sedikit demi sedikit hingga purnama, kemudian menyusut lagi terus-menerus sampai kembali seperti semula. Jawaban yang diberikan kepada mereka berupa penjelasan mengenai hikmahnya, untuk mengingatkan mereka bahwa yang lebih penting ditanyakan ialah hal tersebut, bukan apa yang mereka tanyakan itu.

Terkadang sebuah jawaban lebih umum dari apa yang ditanyakan, karena memang hal itu dipandang perlu. Misalnya ayat, *"Qulillahu yunajjikum minha wa min kulli karbin"* (Al-An'am: 63). Untuk menjawab suatu pertanyaan dalam, "*Man yunajjikum min zhulumat al-barr wa al-bahr"* (Al-An'am: 63).

Terkadang pula jawaban itu lebih sempit lingkupnya dari pertanyaan, karena tuntutan situasi, seperti ayat *"Qul ma yakunu li an ubaddilahu min tilqa`i nafsi"* (Yunus: 15) sebagai jawaban dalam ayat yang sama. Hal ini mengingatkan bahwa mengganti lebih mudah daripada menciptakan. Jika mengganti saja tidak mampu tentulah menciptakan lebih tidak mampu lagi.

Apabila lafazh yang berisi pertanyaan atau permintaan dipakai untuk meminta sesuatu pengertian, maka terkadang ber-*muta'adi* kepada *maf'ul* kedua secara langsung dan terkadang dengan menggunakan kata bantu "*'an*" seperti *"Wa yas`alunaka 'an ar-ruh"* (Al-Israa`: 85). Dan bila dipergunakan untuk meminta sesuatu benda atau sesuatu yang serupa, ia *muta'addi* kepada *maf'ul* kedua itu secara langsung atau dengan kata bantu "*min*," seperti *"Was`alu ma anfaqtum"* (Al-Mumtahanah: 15), dan *"Was`alullaha min fadhlih"* (An-Nisa`: 32)

Pemakaian Kata Benda dan Kata Kerja

Jumlah ismiyyah (kalimat yang menggunakan kata benda) menunjukkan arti *tsubut* (tetap) dan *istimrar* (terus-menerus). Sedangkan *jumlah fi'liyyah* (kalimat yang menggunakan kata kerja) menunjukkan arti *tajaddud* (baru) dan *huduts* (temporal). Masing-masing kalimat ini mempunyai tempat tersendiri yang tidak bisa ditempati oleh yang lain. Misalnya, tentang infaq yang diungkapkan dengan jumlah fi'liyah, seperti dalam ayat, *"Alladzina yunfiquna fi as-sarra` wa ad-dharra`" (*Ali Imran: 134). Tidak diungkapkan dengan menggunakan kata *"al-munfiqun."*

Akan tetapi, dalam masalah keimanan digunakan *jumlah ismiyah*, seperti dalam, "*Innama al-mu`minuna al-ladzina amanu billahi wa rasulihi" (*Al-Hujurat: 15). Penggunaan seperti itu disebabkan, karena infaq misalnya merupakan suatu perbuatan yang bersifat temporal, terkadang ada dan terkadang tidak ada. Lain halnya dengan keimanan. Ia mempunyai hakekat yang tetap berlangsung selama hal-hal yang menghendakinya masih ada.

Yang dimaksud *tajaddud* dalam fi'il madhi (kata kerja masa lampau), ialah perbuatan itu timbul-tenggelam, kadang ada dan terkadang tidak ada. Sedang dalam fi'il mudhari' (kata kerja masa kini atau masa akan

datang), perbuatan itu terjadi berulang-ulang. Fi'il atau kata kerja yang tidak dinyatakan secara jelas, sama halnya dengan fi'il yang dinyatakan secara jelas. Karena itu para ulama berpendapat, ucapan salam yang disampaikan oleh Ibrahim *Alaihissalam* dalam Adz-Dzariyat: 25 lebih mengena (*ablagh*) daripada yang disampaikan para malaikat kepada Ibrahim, *"Idz dakhalu 'alaihi faqalu salaman."* Kata "*salaman*" di*nashab*kan karena ia mashdar yang menggantikan fi'il. Asalnya, *"Nusallimu alaika salaman."* Ungkapan ini menunjukkan bahwa pemberian salam dari mereka baru terjadi saat itu. Berbeda dengan jawabannya, *"qala salamun,"* lafazh "salamun" di*rafa'*kan karena menjadi mubtada (subyek) yang khabar (predikat)nya tidak disebutkan, seperti; *alaikum salam*, yang menunjukkan tetapnya salam. Di sini tampaknya Ibrahim bermaksud membalas salam mereka dengan cara yang lebih baik dari yang mereka sampaikan kepadanya, demi melaksanakan etika yang diajarkan Allah *Subhanahu wa Ta'ala,*[1] disamping juga merupakan penghormatan Ibrahim kepada mereka.

Masalah Athaf

Athaf (العطف) terbagi menjadi tiga macam:

1. *Athaf 'alal lafzhi* (athaf kepada lafazh), dan inilah yang pokok bagi athaf.
2. *Athaf 'alal mahal* (athaf kepada *mahal)* atau kedudukan kata. Al-Kisa`i memberi contoh dalam (Al-Maa`idah: 69). Menurutnya, lafazh "*as-shabi'un*" di *athaf*kan kepada *mahall inna* dan isimnya yang kedudukannya adalah marfu' karena permulaan kalimat (*mubtada`*).
3. *Athaf 'alal ma'na* (athaf kepada makna). Misalnya dalam (Al-Munafiqun: 10). Menurut qira`ah selain Abu Amru, lafazh "*akun*" di*jazam*kan. Tetapi bagi Al-Khalil dan Sibawaih, lafazh tersebut di*athaf*kan kepada sesuatu yang dianggap ada (*tawahhum*)[2] karena makna "*law la akhkhartani fa ashshaddaqa*" dengan *"akharani ashshaddaqa"* adalah sama. Seakan-akan dikatakan, *"In akhkhartani ashshaddaqa wa akun….."* Demikian pula Al-Farisi menyatakan demikian untuk qira`ah Qunbul *"Innahu man*

---

1. Lihat firman Allah surat An-Nisaa' : 86.
2. Istilah ini diriwayatkan Sibawaih dari Al-Khalil, dan dalam kitab-kitab tafsir dijelaskan, lafazh "*akun*" dijazamkan karena dianggap ada kalimat syarat yang ditunjukkan oleh *tamanni* (pengharapan). Sebenarnya istilah "*tawahhum"* ini tidak pantas dipakai dalam tafsir Al-Qur`an. Yang lebih pantas ialah jika dikatakan "athaf kepada makna" sebagaimana akan terlihat pada pembahasan berikut.

yattaqi wa yashbir" (Yusuf: 90), dengan mensukunkan huruf *ra`* sebab "*man*" *maushul* mengandung makna syarat.

Para ulama berbeda pendapat tentang boleh tidaknya mengathafkan *khabar* (kalimat berita) kepada *insya'* (bukan kalimat berita) dan sebaliknya. Sebagian besar mereka tidak membolehkan, sedang golongan lain membolehkannnya, dengan dalil ayat *"wa basysyir al-mu'minin"* (Ash-Shaf: 13) yang diathafkan pada *"tu'minun"* dalam ayat sebelumnya (Ash-Shaf: 10-11). Golongan yang tidak membolehkan mengatakan, lafazh "*tu'minun*" sama maknanya dengan "*amanu*," ia adalah kalimat khabar yang bermakna *insya'*. Maka, mengathafkan kalimat *insya'* seperti *"wa basysyir"* kepadanya ini adalah benar. Seakan-akan dikatakan, "Beriman dan berjihadlah, pasti Allah akan memantapkan dan menolongmu. Dan berilah kabar gembira, wahai Rasulullah, kepada orang-orang beriman dengan hal itu." Faedah penggunaan kalimat khabar di tempat kalimat perintah (*amr*) ini untuk memberi pengertian tentang kewajiban menaati perintah itu, seakan-akan kalimat tersebut berbentuk perintah, yakni *"imtatsil"* (taatilah). Karenanya meberitahukan tentang keimanan dan jihad yang sudah ada.

Para ulama berbeda pendapat pula tentang meng*athaf*kan kepada dua *ma'mul* dari dua *'amil*. Golongan yang membolehkan berdalil dengan ayat *"Inna fis samawati wal ardhi la ayatil lil mu`minin... ... liqaumin ya'qilun"* (Al-jatsiyah: 3-5). Lafazh *"wa ikhtilafu al-laili wa an-nahari ... ayatil liqaumin ya'qilun,"* di*athaf*kan kepada dua *ma'mul* dari dua *'amil*, baik ketika di*nashab*kan maupun ketika di*rafa'*kan. Ketika di*nashab*kan, kedua amil "*inna*" dan "*fi*" kedua-duanya digantikan oleh "*wawu*." Jadi, "*wawu*" ini men*jarr*kan lafazh *"ikhtilafu al-laili wa an-nahari"* dan menashabkan "*ayatin*." Ketika dirafa'kan kedua amil itu adalah *ibtida`*, dan "*fi*" menjadikan "*wawu rafa*'" dalam lafazh "*ayat*" dan menjarkan lafazh "*ikhtilaf.*" Pendapat ini dikemukakan oleh Az-Zamakhsyari.[1)]

Mereka juga berbeda berpendapat tentang bolehnya meng*athaf*kan kepada *dhamir* yang *majrur* tanpa mengulangi *huruf jarr*. Golongan yang membolehkan berhujjah dengan qira'ah Hamzah dalam ayat, *"Wattaqullaha al-ladzina tasa'aluna bihi wa al-arham" (*An-Nisa': 1) yang men*jarr*kan lafazh *"al-arham"* karena di*athaf*kan kepada dhamir. Mereka juga berdalil

---

1. Lihat penafsiran ayat tersebut dalam *Al-Kasysyaf*/Az-Zamakhsyari.

dengan ayat *"wa shaddun 'an sabilillahi wa kufrun bihi wa al-masjid al-haram"* (Al-Baqarah: 217). Lafazh "*al-masjid*" berkedudukan *majrur,* karena diathafkan kepada dhamir yang ada dalam lafazh "*bihi.*"

Perbedaan Antara *Al-Ita'* dan *Al-I'tha'*

Terdapat perbedaan antara *al-ita'* (الإيتاء) dengan *al-i'tha'* (الإعطاء)[1] di dalam Al-Qur'an. Menurut Al-Juwaini,[2] lafazh "*al-ita'*" lebih kuat dari "*al-i'tha'*" dalam menetapkan obyeknya (maf'ul). *Al-I'tha'* mempunyai pola kata *muthawa'ah* (kata kerja muta'addi yang mengandung makna "akibat/ pengaruh" (penj.). Dikatakan, أعطاني فعطوت (ia memberikan sesuatu kepadaku maka aku pun menerimanya). Adapun kalimat yang menggunakan *"al-ita'"* berbeda penggunaannya, bukan آتاني فأتيت (ia memberikan sesuatu kepadaku maka aku pun memberikannya), tetapi menggunakan آتاني فأخذت (ia memberikan sesuatu kepadaku maka aku menerimanya).

Fi'il atau kata kerja yang *muthawi'* lebih lemah dalam menetapkan pengaruh maknanya terhadap *maf'ul* (obyek) daripada fi'il yang tidak *muthawi'*. Misalnya anda berkata: *"Qatha'tuhu fanqtha'a"* (aku memotongnya maka ia pun terpotong). Di sini tampak bahwa perbuatan pelaku, tergantung kepada keadaan obyeknya; terpengaruh atau tidak. Jika tidak terpengaruh, maka ia dipandang tidak ada. Oleh karena itu maka sah dikatakan, *"Qatha'tuhu famanqatha'a"* (aku memotongnya tetapi ia tidak terpotong). tidak sah kita menyatakan demikian dalam fi'il yang tidak mempunyai pola *muthawa'ah*. Karena itu tidak boleh dikatakan, "*dharabtuhu fandharaba aw mandharaba" (*aku pukul dia maka dia pun terpukul, atau tidak terpukul), juga tidak bisa dikatakan, "*qataltuhu fanqatala aw manqatala" (*aku membunuhnya maka ia pun terbunuh atau tidak terbunuh), sebab fi'il atau perbuatan seperti ini bila telah dilakukan pelaku maka pasti ada pengaruh kongkrit terhadap obyeknya, mengingat bahwa perbuatan pelaku dalam hal fi'il yang tak mempunyai pola *muthawa'ah* ini tidak bergantung pada keadaan obyeknya. Dengan demikian maka "*al-ita`*" lebih kuat daripada "*al-i'tha`*."

Ada beberapa bukti dalam Al-Qur'an dalam hal ini, di antaranya adalah يؤتي الحكمة من يشآء ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيرا كثيرا (Al-Baqarah: 269). Dalam ayat

---

1. Dua kata ini mempunyai makna (hampir) sama, yakni pemberian. **(Edt.)**
2. Lihat *Al-Itqan*/Az- Zarkasyi, 4/85.

ini memakai lafazh (*yu'ti*, *yu'ta*, dan *utiya*), maknanya jika hikmah telah tetap pada tempatnya, maka ia akan menetap di situ selamanya. Dia juga merupakan perkara besar. Contoh lain adalah dalam (Al-Hijr: 87) dan (Al-Kautsar: 1). Dalam ayat ini yang dipakai adalah lafazh "*al-i'tha*'" yaitu "*a'thainaka*," karena sesudah *al-kautsar* masih terdapat banyak tempat lain yang lebih tinggi, dimana ada perpindahan kepada yang lebih agung di dalam surga.

Demikian pula firman Allah dalam (At-Taubah: 29). pengunaan kata "*al-i'tha*`" (yu'thu) di sini, disebabkan bahwa *jizyah* itu bergantung pada sikap kita, menerima atau tidak; mereka yang kafir tidak akan membayar-kannya melainkan karena terpaksa. Dalam kaitannya dengan kaum muslimin tentang zakat digunakanlah kata "*al-ita*`." Ini mengandung isyarat bahwa seorang mukmin seharusnya membayar zakat itu dengan suatu kesadaran sendiri yang kuat, tidak seperti pembayaran jizyah.

Lafazh *Fa'ala*

Lafazh فعل (*fa'ala*) digunakan untuk menunjukkan beberapa jenis perbuatan, bukan satu perbuatan saja. Jadi pemakaian lafazh ini untuk meringkas kalimat. Misalnya ayat, *"Labi`sa ma kanu yaf'alun"* (Al-Maa`idah: 79). Arti lafazh "*yaf'alun*" dalam ayat ini mencakup segala kemungkaran yang tidak mereka cegah. Dan dalam (Al-Baqarah: 240), maksudnya, jika kamu tidak dapat mendatangkan sebuah surat pun yang sama dengan Al-Qur`an, dan kamu memang sekali-kali tidak akan pernah dapat mendatang-kan sepertinya. Tetapi jika lafazh *fa'ala* itu digunakan dalam firman Allah yang menunjuk langsung kepada perbuatan-Nya, maka ia berarti "ancaman keras," misalnya dalam (Al-Fil: 1), dan ayat dalam (Ibrahim: 45).

Lafazh *Kana*

Lafazh كان (*kana*)[1] dalam Al-Qur'an banyak digunakan berkenaan dengan Zat Allah dan sifat-sifat-Nya. Para ahli nahwu dan yang lain berbeda pendapat tentang apakah lafazh tersebut menunjukkan arti *inqitha'* (terputus), sebagai berikut:

Pertama, "*kana*" menunjukkan arti *inqitha'* sebab ia adalah fi'il atau kata kerja yang memberikan arti *tajaddud* (kondisional).

---

1. Lihat *Al-Burhan*, 4/121.

Kedua, sebaliknya, "*kana*" tidak menunjukkan arti *inqhita',* tetapi *dawam* (kekal, dan terus-menerus). Ini pendapat yang dipilih oleh Ibnu Mu'thi.[1] Ia mengatakan dalam *Alfiyah*-nya, "Lafazh *'Kana'* menunjukkan peristiwa masa lampau yang tidak terputus."

Mengenai ayat, *"Wa kana asy-syaithanu li rabbihi kafura"* (Al-Israa`: 27), Ar-Raghib mengatakan, lafazh "*kana*" di sini menunjukkan bahwa setan sejak diciptakan senantiasa berada dalam kekafiran.

Ketiga, "*kana*" adalah suatu kata yang menunjukkan adanya sesuatu pada masa lampau secara samar-samar, tetapi tidak ada petunjuk mengenai tidak adanya sesuatu yang mendahuluinya atau keterputusannya yang datang kemudian. Misalnya firman Allah, *"Wa kanallahu ghafuran rahima"* (Al-Ahzab: 50). Pendapat ini dikemukakan Az-Zamakhsyari ketika menafsirkan ayat, *"Kuntum khaira ummatin ukhrijat li an-nasi"* (Ali Imran: 110) dalam kitab tafsir *Al-Kasysyaf*.

Komentar Ibnu Athiyah dalam tafsir surat Al-Fatihah, bahwa apabila "*kana*" digunakan berkenaan dengan sifat-sifat Allah, maka ia tidak mengandung unsur waktu.

Di antara pendapat-pendapat tersebut, yang benar ialah pendapat Az-Zamakhsyari, yaitu bahwa "*kana*" menunjukkan adanya hubungan makna kalimat yang mengikutinya dengan masa lampau, bukan arti yang lain, dan lafazh *"kana"* sendiri tidak menunjukkan terputus atau kekalnya makna tersebut. Jika ada makna yang menunjukkan demikian maka hal itu disebabkan adanya dalil lain. Dengan makna inilah "*kana*" digunakan lafazh dalam Al-Qur`an, baik tentang sifat-sifatNya atau lainnya, misalnya dalam; An-Nisaa`: 148, 130; Al- Ahzab: 59; dan Al-Anbiyaa`: 81, 78.

Jika Allah menggunakan lafazh "*kana*" dalam menjelaskan sifat-sifat manusia, maka yang dimaksud adalah suatu peringatan bahwa sifat-sifat tersebut bagi mereka sudah merupakan *gharizah* (naluri) dan tabiat yang tertanam dalam jiwa. Misalnya dalam (Al-Israa`: 11) dan (Al-Ahzab: 72).

Menurut penelitian Abu Bakar Ar-Razi, penggunaan "*kana*" di dalam Al-Qur`an terdapat lima macam "*kana*."

---

1. Dia adalah Syaikh Zainuddin bin Abdul Mu'thi, wafat pada tahun 628 H. *Alfiyah*-nya diberi nama *"Ad-Durratul Al-Alfiyah,"* awalnya berkata *"Yaqulu raji rabbihi al-ghafur, Yahya bin Mu'thi bin Abdi An-Nur*. Dan itulah yang disyaratkan Ibnu Malik dengan kata-katanya: *"Fa`iqah Al-Alfiyah Ibni Mu'thi."*

1. Dengan makna azali dan abadi, misalnya firman Allah *"Wa kanallahu 'aliman hakima"* (An-Nisaa`: 170).
2. Dengan makna terputus, misalnya dalam *"Wa kana fil madinati tis'atu rahth"* (An-Naml: 48). Inilah makna yang asli di antara makna-makna "kana." Sebagaimana kalau Anda mengatakan, *"Kana Zaidun shalihan aw faqiran aw maridhan." (*Adalah si Zaid itu seorang saleh, atau seorang fakir, atau seorang yang sakit, atau lainnya).
3. Dengan makna masa sekarang *(al-hal)*, seperti dalam *"Kuntum khaira ummah"* (Ali Imran: 110) dan *"Innash-shalata kanat 'alal mu`minina kitaban mauquta"* (An-Nisaa`: 103).
4. Dengan makna masa akan datang *(al-istiqbal),* seperti dalam *"Wa yakhafuna yauman kana syarruhu mustathira"* (Ad-Dahr: 7).
5. Dengan makna *shara* (menjadi), seperti dalam *"Wa kana minal kafirin"* (Al-Baqarah: 34).[1)]

"*Kana*" jika terdapat dalam kalimat negatif, maka maksudnya adalah untuk membantah atau menafikan kebenaran berita, bukan menafikan terjadinya berita itu sendiri. Oleh karenanya ia ditafsirkan dengan *ma shahha wa mastaqama*. (Tidak sah dan tidak lurus), seperti dalam *"Ma kana li nabiyyin an yakuna lahu asra hatta yutskhina fil ardh"* (Al-Anfal: 67), *"Ma kana lil musyrikina an ya'muru masajidallahi"* (At-Taubah: 17), dan *"Walawla idz sami'tumuhu qultum ma yakunu lana an natakallama bihadza"* (An-Nur: 16).

Lafazh *Kada*

Para ulama mempunyai beberapa madzhab tentang lafazh *kada* (كاد):

1. "*Kada*" sama dengan fi'il lainnya baik dalam hal nafi (negatif, meniadakan) maupun dalam hal *itsbat* (positif, menetapkan). Positifnya adalah positif dan negatifnya adalah negatif, sebab maknanya *muqarabah* (hampir). Jadi *"kada yaf'alu"* bermakna *"qaraba al-fi'lu"* (ia menghampiri pekerjaan itu), dan kalimat *"Ma kada yaf'alu"* maknanya *"lam yuqaribhu"* (ia tidak menghampiri pekerjaan itu). Khabar "*kada*" selalu negatif, tetapi dalam kalimat positif kenegatifannya itu dipahami dari *makna* "*kada*" itu sendiri. Sebab berita tentang "hampirnya sesuatu,

---

1. *Al-Burhan*/Az-Zarkasyi 4/127.

" menurut kebiasaannya, berarti sesuatu tersebut tidak terjadi. Jika tidak, tentu "kehampirannya" itu tidak akan diberitakan. Adapun apabila "*kada*" itu dinegatifkan, maka ketidakhampiran secara akal biasanya perbuatan itu tidak terjadi. Seperti yang ditunjukkan oleh ayat, "*Idza akhraja yadahu lam yakad yaraha." (*An-Nur: 40). Karena itu ayat ini lebih mengena, lebih fashih daripada kalimat *"lam yara"* (ia tidak melihatnya), sebab orang yang tidak melihat terkadang ia hampir melihatnya.

2. "*Kada*" berbeda dengan fi'il-fi'il lainnya baik dalam hal positif maupun negatif. Positifnya adalah negatif dan negatifnya adalah positif. Karenanya mereka berkata, "*kada*' jika dipositifkan maka sebenarnya menunjukkan negatif, begitu juga sebaliknya, jika dinegatifkan maka ia menunjukkan positif. Jika dikatakan, *"kada yaf'al,"* maka artinya "ia tidak melakukan," berdasarkan firman Allah, *"Wa in kadu layuftinunaka"* (dan sesungguhnya mereka hampir memalingkan kamu) dalam Al-Israa`: 73, sebab pada kenyataannya mereka tidak memalingkan Muhammad. Dan jika dikatakan, *"Lam yakad yaf'alu"* maka artinya "ia melakukan," dengan dalil ayat: *"Fadzabahuha wama kadu yaf'alun"* (kemudian mereka menyembelihnya dan hampir saja mereka tidak melakukannya) dalam Al-Baqarah: 71, sebab mereka melakukan penyembelihan itu.
3. "*Kada*" yang negatif menunjuk pada terjadinya sesuatu dengan susah payah, seperti dalam Al- Baqarah: 71 di atas.
4. Dibedakan antara kalimat negatif (nafi) yang berbentuk *mudhari'* dan yang *madhi*. Yang negatif dalam *mudhari'* menunjukkan arti negatif, namun negatif dalam *madhi* menunjukkan arti positif. Yang pertama (*mudhari'*) dapat dilihat dalam ayat, *"Lam yakad yaraha"* mengingat ia tidak melihatnya sedikit pun. Sedang yang kedua (*madhi)* adalah dalam ayat *"Fadzabahuha wa ma kadu yaf'alun,"* sebab mereka melakukan penyembelihan tersebut.
5. "*Kada*" yang dinegatifkan untuk menunjukkan arti positif jika lafazh yang sesudahnya berhubungan atau berkaitan dengan lafazh yang sebelumnya. Misalnya Anda berkata, *"Ma kidtu ashilu ila Makkah hatta thuftu bi al-baiti al-haram"* (hampir aku tidak sampai ke Makkah sampai aku thawaf di Baitul Haram). Juga dalam Al-Baqarah: 71 di atas.

Lafazh *Ja'ala*

"*Ja'ala*" (جعل) digunakan dalam Al-Qur`an dengan beberapa pengertian:

1. Dengan arti *samma* (menamakan), seperti dalam ayat *"Aladzina ja'alul Qur`ana 'idhin"* (Al-Hijr: 91). Maksudnya, mereka menamakan Al-Qur`an sebagai suatu kedustaan. Dan ayat *"Wa ja'alul malaa`ikatal ladzina hum 'ibadurrahmani inatsa"* (Az-Zukhruf: 19), dimana makna ini didukung oleh *"Innalladzina la yu`minuna bil akhirati layusammunal malaa`ikata tasmiyatal untsa"* (An-Najm: 7).
2. Dengan makna *awjada* (mewujudkan) dengan satu *maf'ul* (obyek). Perbedaan antara "*khalaqa*" yang berarti menciptakan dengan "ja'ala" yang bermakna *awjada* ini ialah bahwa "khalaqa" mengandung arti *taqdir* (penentuan), mencipta tanpa ada contoh sebelumnya dan tidak didahului oleh materi atau sebab inderawi. Berbeda dengan "ja'ala." Ini dapat dilihat dalam *Al-hamdu lillahilladzi khalaqas samawati wal ardha wa ja'alazh zhulumati wan nur"* (Al-An'Am: 1). Penggunaan kata "ja'ala" di sini karena *azh-zhulumat* (kegelapan-kegelapan) dan *an-nur* (cahaya) berasal dari benda-benda. Keduanya ada karena adanya benda-benda itu, dan tiada karena tiadanya benda-benda tersebut.
3. Dengan makna perpindahan dari satu keadaan kepada keadaan lain, dan *tashyir* (menjadikan), dengan dua *maf'ul*. Perpindahan itu ada yang bersifat inderawi, seperti dalam ayat *"Alladzi ja'ala lakumul ardha firasya"* (Al-Baqarah: 22). Adapun yang bersifat rasional, seperti dalam ayat *"Aja'alal alihata ilahan wahida"* (Shad: 136).
4. Dengan makna *i'tiqad* (keyakinan), seperti pada ayat *Wa ja'alu lillahi syuraka'al jinn"* (Al-An'am: 100).
5. Dengan makna memberi hukum sesuatu atas sesuatu yang lain, baik benar maupun batil. Yang benar misalnya dalam ayat *"Inna laraadduhu ilaika wa ja'iluhu minal mursalin"* (Al-Qashash: 7). Dan yang batil misalnya dalam ayat *"Wa ja'alu lillahi mimma dzara`a minal hartsi wal an'ami nashiba"* (Al-An'Am: 136).

Lafazh *La'alla* dan *'Asa*

"La'alla" (لعل) dan "'Asa" (عسى) digunakan untuk makna *ar-raja`* (harapan) dan *thama'* (keinginan) dalam perkataan sesama manusia jika

mereka meragukan beberapa hal yang masih bersifat kemungkinan, tetapi tidak dapat memastikan mana yang terjadi di antaranya. Jika dikaitkan dengan kalam Allah, maka ada beberapa pendapat:

1. Menunjukkan sesuatu hal yang sudah dan pasti terjadi, sebab penisbatan segala sesuatu kepada Allah adalah penisbatan yang mengandung kepastian dan keyakinan.
2. Menunjukkan makna harapan sebagaimana arti aslinya, jika dilihat dari sudut "*mukhatab*" (lawan bicara).
3. Kedua lafazh itu, di banyak tempat menunjukkan *ta'lil* (alasan), seperti dalam ayat *"'Asa an yab'atsaka Rabbuka maqaman mahmuda"* (Al-Isra': 79), dan *"Fattaqullaha ya ulil albabi la'allakum tuflihun"* (Al-Maa`idah: 100).

* * *